Soziale Gerechtigkeit

Warum ein durchaus zweideutiger Begriff nicht fallen gelassen werden sollte

Frieder Otto Wolf in FORUM Wissenschaft (20.11.2003)

Einst haben Bauern oder Handwerker sich gegenüber den Zumutungen der Marktzwänge der heraufziehenden kapitalistischen Produktionsweise auf das "alte Recht" berufen. ...

... Dieses alte Recht war zugleich das der Feudalität, das sie in die Enge der Dienstabhängigkeit und des Zunftzwanges fesselte. Radikale Strömungen haben sich auch auf "Gottes Recht" berufen, um den eigenen Forderungen Nachdruck zu verleihen. Heute erheben viele Menschen aus alten und neuen sozialen Bewegungen gegen die neoliberale Entfesselung der "Sachzwänge" der kapitalistischen Produktionsweise die Forderung, ihr "gutes Recht" zu wahren. Sie bündeln diese Forderungen unter dem Kampfbegriff der "sozialen Gerechtigkeit", obwohl ihnen nicht entgangen sein kann, dass der Übergang vom Leitbegriff der Gleichheit zu dem der Gerechtigkeit ein zentrales Element der neoliberalen Diskursoffensive gewesen ist.1

Der Stellenwert von Rechtsforderungen

In all den gesellschaftspolitisch wichtigen Fällen, wo "Recht wider Recht steht" (Marx), kann weder einfach auf Rechtsforderungen verzichtet werden, um stattdessen nur seine eigenen Interessen zu artikulieren und einzufordern, noch kann sich eine Politik, die auf eine Überwindung von Herrschaft zielt, dabei beruhigen, ihr "gutes Recht" einzufordern. An dieser Stelle stellen sich zwei Probleme: das Problem der auf die Figur des Privateigentums bezogenen Rechtsförmigkeit im Verhältnis zu den wirklichen Wünschen und Forderungen der Menschen und das Problem einer von der gesellschaftlich konzentrierten Staatsmacht und ihren Entscheidungen unabhängigen Begründung von Forderungen - zumeist unter dem Titel des Naturrechts diskutiert. Auch wenn Recht haben und Recht bekommen zweierlei ist, gilt doch, dass Interessen - im Unterschied zu Wünschen oder einem Willen - nicht ohne ein Element der Verallgemeinerung gedacht werden können, durch das sich ihre relative Konstanz und Konsistenz von dem chaotischen Auf und Ab der Wünsche unterscheidet, wie sie den Willen von Handelnden prägen können. Dieser Akt der Übersetzung wird gewöhnlich nur dadurch unsichtbar, dass die agierenden Subjekte nicht in ihrer wirklichen Gestalt betrachtet werden, sondern von vornherein als PrivateigentümerInnen (und sei es auch nur an der eigenen Person). Daraus ergeben sich in der Tat quasi-objektiv vorgegebene Interessen an der "eigenen Sache". Emanzipatorische Politik kann sich aber damit nicht begnügen: Sie muss auch den wirklichen Wünschen und dem Wollen von Subjekten Raum schaffen, die nicht ein derartig instrumentelles Verhältnis zu sich selbst entwickelt haben, es nicht entwickeln können oder auch gar nicht wollen. Die Rechtsförmigkeit als solche ist aber noch kein hinreichendes Kriterium für eine Beurteilung politischer Forderungen unter Gesichtspunkten der Emanzipation - weder positiv, wegen der darin Enthaltenen formellen Universalisierung, noch negativ, wegen des darin ebenfalls enthaltenen Absehens von der eigenen Situation. Die Begründung von politischen Forderungen als "gutes Recht" appelliert an die Möglichkeit, Forderungen unabhängig davon zu begründen, was eine Staatsmacht als positives Recht festgesetzt hat. In allen Gesellschaftsformationen vor der modernen bürgerlichen Gesellschaft gab es grundsätzlich Möglichkeiten einer derartigen Berufung auf eine von den Inhabern der

politischen Gewalt unabhängigen Instanz - auch wenn dies vielleicht, wie unter den chinesischen Kaisern, nur die Berufung auf den Himmel war. Denn es gab klare Vorstellungen darüber, welche Ordnung, welche Hierarchie unter den Menschen und den von ihnen verfolgten Ziele diese politische Macht reproduzieren sollte und diesen Ordnungsvorstellungen hingen nicht nur die ihr Unterworfenen mehr oder weniger an. Sie bildeten vor allem die Grundlage des Zusammenhaltes und des Zusammenhandelns der Menschen, von denen diese politische Macht getragen wurde, und konnte daher nur bei Strafe des Unterganges eindeutig und regelmäßig missachtet werden. In der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die seit den bürgerlichen Revolutionen auf der Anerkennung grundsätzlich aller ihrer Mitglieder als freie und gleiche PrivateigentümerInnen beruht, erscheinen alle noch bestehenden Herrschaftsverhältnisse als durch freiwillige Prozesse des Austauschs auf dem Markt vermittelt. Hier kann nur die Ordnung des freien und gleichen Privateigentums gegen das positive Recht der Staatsmacht angerufen werden, der aber grundsätzlich zugestanden ist, unter von ihr selbst zu kontrollierenden Voraussetzungen (etwa durch Besteuerung) auch in dieses Privateigentum einzugreifen. Da blieb denjenigen, welche durch die mit der Durchsetzung des kapitalistischen Produktionsweise geschaffenen Zwänge zur Reproduktion über den Markt faktisch von allem Eigentum außer dem an ihrer eigenen Person ausgeschlossen wurden, nur noch übrig, sich für ihre Interessen auf das alte Recht zu berufen. Denn das neue Recht erkannte keine vorgegebene Ordnung mehr an: Wenn Recht wider Recht stand, wie im Fall des Rechtes des Arbeitskäufers (d.h. Arbeitskraftmieters) auf deren maximale Ausnutzung gegen das Recht des Arbeits(kraft)eigentümers auf die unbeeinträchtige Rückerstattung der von ihm zur Nutzung überlassenen Sache, dann musste die "Gewalt" entscheiden, denn es war eine Entscheidung zu treffen, für die kein von den streitenden Parteien unabhängiges Kriterium zur Verfügung stand. Das moderne Naturrecht reduziert sich daher auf Umgangsregeln auf Märkten, die sich aus einem "richtigen Verständnis" der Rechtsfigur des Privateigentums ergeben, also das wohlverstandene Eigeninteresse jedes Privateigentümers zum Ausdruck bringen sollen. Und da es Privateigentümer mit strukturell gegensätzlichen Interessen gibt, ist dieses moderne Naturrecht äußerst formal und kommt nicht über eine Reformulierung des kategorischen Imperativs oder der goldenen Regel für Privateigentümer jeglicher Art hinaus.

Gerechtigkeit und Herrschaft

"Gerechtigkeit" kann als philosophisch banal gelten. Sofern sich die Kategorie der Gerechtigkeit im Rahmen von Verhältnissen des Privateigentums bewegt, kann sie unter gesellschaftlichen Verhältnissen Anwendung finden, die von so genannter außerökonomischen Herrschaftsverhältnissen geprägt sind. Dann gelten historische Vorgaben und Eingriffe der politischen Gewalt als Ausdruck einer vorgegebenen Ordnung. Die klassische Formel der Gerechtigkeit, "jedem das Seine" zuzuteilen, bedeutet hier konkret, dass jedem gemäß seiner Stellung das "ihm Zukommende" zuzuweisen ist - bei der Verteilung einer Beute oder des gesellschaftlichen Reichtums. Daneben stellt sich nur noch das Problem, welche Position welcher Mensch innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung legitimerweise einnehmen soll, aufgrund seines Seins, z.B. seiner Abstammung, oder aufgrund seines Handelns, etwa, weil er es verdient hat. Die letztlich unlösbare Schwierigkeit dieser älteren Art von philosophischen Gerechtigkeitstheorien liegt darin, dass sie nicht nur Ungleichheit zu begründen versuchen - etwa, dass eine Schwerarbeiterin und ein kleiner Junge Anspruch auf eine unterschiedliche Versorgung haben -, sondern Herrschaftsverhältnisse, wie, dass grundsätzlich die Herren befehlen und die Knechte gehorchen. Für eine differenzierte Versorgung Ungleicher lassen sich gute Argumente und anwendbare Kriterien in deren konkretem Bedarf finden. Es ist auch nicht schwierig herauszufinden, welchen konkreten Personen die jeweilige Versorgung jeweils zukommt. Diese Differenzierungskriterien taugen

aber überhaupt nicht zur Begründung von Herrschaftsverhältnissen; nur ZynikerInnen können behaupten, Knechte hätten eben Bedarf an Gehorsam und Herren Bedarf an Befehlen. Und jeder Versuch, Herren in ähnlicher Weise von Knechten zu differenzieren, wie Schwerarbeiterinnen von kleinen Jungen, d.h. durch Beachtung ihrer realen Merkmale, läuft auf ein In-Frage-Stellen der Ordnung hinaus: Sind die faktischen Herren zu Recht Herren, die faktischen Knechte zu Recht Knechte? Die Frage zu stellen, heißt bereits sie zu verneinen, denn es gibt kein überzeugendes Differenzierungskriterium. Die Forderung nach Gleichheit dagegen richtet sich in ihrem politischen Kern gegen Herrschaftsverhältnisse. In diesen liegt eine Art von Ungleichheit vor, die sich von allen anderen Arten der Ungleichheit durch ihren binären Charakter unterscheidet: Ein Mensch ist in einem gesellschaftlichen Verhältnis entweder Beherrschender oder Beherrschter. Es gibt zwar Ausdifferenzierungen der Hierarchie, aber keine Übergänge. Allenfalls mögen sie in einem anderen gesellschaftlichen Verhältnis die Rollen tauschen - und sei dies nur vorübergehend, wie bei den römischen Saturnalien. In den hoch entwickelten Herrschaftsverhältnissen, die vor der bürgerlichen Gesellschaft lagen, ist dieser Schwierigkeit dadurch begegnet worden, dass ein Schicksalsdiskurs gleichsam über den Gerechtigkeitsdiskurs gelegt wurde: Tyche oder Fortuna bestimmen, ob jemand ein Sklave oder ein freier Polisbürger, ein Grieche, ein Römer oder ein Barbar ist. Dafür gibt es keine Kriterien, weil es aleatorisch geschieht. In der Spätzeit des römischen Reiches hat sich eine entsprechende Lehre im Christentum durchgesetzt: AugustinusÂ’ Lehre von der Gnadenwahl, nach der Gott die von ihm Erlösten frei erwählt hat - "ohnÂ’ allÂ’ Verdienst und Schuldigkeit", wie Luther das auf eine griffige Formel gebracht hat. Da die Christen ihren Gott u.a. auch für die Quelle aller Gerechtigkeit hielten, waren dann die durch diese freie Wahl Begünstigten eben die "Gerechten", was dann neben dem Luthertum im modernen Calvinismus eine zentrale Rolle spielen sollte. Eine philosophische Kategorie der Gerechtigkeit konnte unter diesen Voraussetzungen nicht mehr auf den einzelnen Wahlakt angewandt werden, sondern allein noch darauf, dass Gott zu Recht die Instanz war, welche derartige grundlose Entscheidungen fällen konnte.

Beati possidentes

Die Anwendung der Kategorie der Gerechtigkeit steht dagegen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft unter dem Vorzeichen der formellen Gleichheit aller, in der sich allerdings auch immer eine (grundsätzlich marktvermittelten) Reproduktion bestehender Herrschaftsverhältnisse vollzieht. Konkreter vollzieht sich der gesellschaftliche Verkehr der Individuen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft unter dem Postulat der grundsätzlichen Gleichheit aller als PrivateigentümerInnen, deren "gleiche Freiheit" sich im Verkauf und Kauf von "gleichwertigen" Waren äußert. Jeder Mensch kann jedenfalls für die gleiche Menge Geldes die gleiche Menge der gleichen Waren kaufen.2 Damit werden die Formeln der Gerechtigkeit ("jedem das Seine" und "Gleiches gleich, Ungleiches ungleich behandeln") zu mathematisch ausrechenbaren Formeln, die das Verhältnis von Geldbetrag und Warenmenge bei einem gegebenen Warenpreis angeben. Die Frage nach dem "gerechten Preis" ist unter diesen Voraussetzungen grundsätzlich ausgeschlossen - es sei denn, es könne nachgewiesen werden, dass der geforderte Preis eben kein ordnungsgemäß zustande gekommener "Marktpreis" ist, also durch gewaltsame Störungen der Marktkonkurrenz zustande kam. Hinter dieser quantitativen Problematik verbirgt sich aber noch die davon zu unterscheidende des "Zwanges zum Markt": Die meisten BürgerInnen dieser Gesellschaft sind gezwungen, durch Kauf zu erwerben, was sie zu ihrer Reproduktion brauchen - und eben deswegen sind sie auch dazu gewungen, ihre eigene Lebenskraft als Arbeitskraft zum Kauf anzubieten, um dadurch die nötigen Geldmittel zu erwerben: Weil sie diesen Bedarf nicht mehr aus "Eigenem", ohne Marktvermittlung, decken können. An die Stelle der traditionellen Fragestellungen der Verteilungsgerechtigkeit und der Zuweisung eines Platzes in der

gesellschaftlichen Hierarchie tritt daher in der modernen bürgerlichen Gesellschaft die Frage nach dem legitimen Ursprung der individuellen (oder auch gemeinschaftlichen) Aneignung von Privateigentum bzw. nach den Voraussetzungen und den Grenzen dieser privaten Aneignung. Hierfür wurde aber niemals eine umfassende und überzeugende Theorie entwickelt. Dies gilt insbesondere für die grundlegende Unterscheidung zwischen ArbeitskraftbesitzerInnen und ProduktionsmittelbesitzerInnen - das Problem der "ursprünglichen Akkumulation" fand keine gerechtigkeitsbezogene Lösung.3 In dem Maße, wie die Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert über eine Bewegung verarmter Handwerker, die sich gegen das neue Recht der kapitalistischen Produktionsweise auf das alte Recht der Zunftordnungen beriefen, hinauswuchs, breiteten sich daher Forderungen aus, dieses grundlegende Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital umzugestalten oder zu überwinden (durch Revolution oder durch Reformen); und nicht etwa, es gerecht auszugestalten. Den Ausgangspunkt bildete dabei die Konkretisierung der Rechtsforderungen der Französischen Revolution. So wurden aus Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit konkrete sozialpolitische Forderungen wie das "Recht auf Versorgung" und das "Recht auf Arbeit" sowie das allgemeine Prinzip der Solidarität aller weiterhin Ausgebeuteten und Beherrschten begründet. Die Forderung nach "sozialer Gerechtigkeit" kam dagegen von Seiten konservativer Kritiker, die in der Tat die Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise durch Stärkung traditioneller Hierarchien bändigen wollten und zunehmend in diesem Vorhaben auch von bürgerlichen politischen Kräften unterstützt wurden. Letztere sahen sich durch die Vorstöße der Arbeiterbewegung, die von den 1890er bis zu den 1920er Jahren die herrschende Ordnung zu erschüttern begannen, in ihren marktvermittelten Herrschaftspositionen bedroht. Im Kern lief deren Ruf nach "sozialer Gerechtigkeit" darauf hinaus, zum einen das Risiko absoluter Verarmung zu verringern und zum anderen die Forderungen lohnabhängiger Leistungsträger nach "gutem Lohn für gute Arbeit" in einer verstetigten Weise zu befriedigen, ohne die grundlegende Klassenspaltung der bürgerlichen Gesellschaft als solche zu thematisieren. Sozialversicherungssysteme unterschiedlicher Art und eine Zulassung gewerkschaftlicher Organisierung bildeten die offiziellen Grundlinien einer derartigen Strategie der sozialen Gerechtigkeit. Ihre impliziten Voraussetzungen bildete die Durchsetzung der lohnabhängigen Kleinfamilie mit Hausfrauen-Ehe auf der Grundlage einer geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung in den führenden Industrieländern (die dann im Tarifsystem dem "Ernährerlohn" entsprach) und eine tiefgreifende Hierarchisierung der Austauschverhältnisse auf dem Weltmarkt (die nicht nur im Kolonialsystem bestand, sondern auch in den postkolonialen Weltverhältnissen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute immer weiter entwickelt worden ist).4 Christoph Spehr hat die historischen Verhältnisse, unter denen dieses Konzept der "sozialen Gerechtigkeit" zur Wirkung gekommen ist, prägnant als "Bobby-Brown-Time"5 gekennzeichnet, als Kooptation einer begrenzten Gruppe von weißen und männlichen Facharbeitern durch eine von der Krise zu Anfang des 20. Jahrhunderts erschütterte kleine Herrschaftselite. Auch wenn er dabei vernachlässigt, dass auch diese Kategorie der abhängig Arbeitenden weiterhin und in großem Umfang ausgebeutet worden ist, erklärt seine Analyse doch die Erscheinung, dass die Kategorie der "sozialen Gerechtigkeit" nach der weltweiten Aufkündigung dieses fordistischen Klassenkompromisses in den 1980er Jahren zu einem Instrument der Artikulation kritischer Forderungen und Analysen geworden ist.

Neuere Gerechtigkeitsdebatten

John Rawls ist es gelungen, eine philosophische Theorie der Gerechtigkeit wieder zu einem interessanten Thema zu machen.6 Er fand eine originelle Möglichkeit, die trans¬zendente Argumentation der Gnadenwahlkonzeption der Gerechtigkeit mit einer unter Marktregulierungsbedingungen möglichen immanenten Diskussion der Gerechtigkeit von

Verteilungen und Situationen zu verbinden, ohne sich in die Formalismen der ökonomischen Neoklassik zu verstricken. Damit traf er den Zeitgeist, da die Krise des Fordismus geradezu nach intellektuellen Instrumenten rief, um diesen weltweit geltenden stillschweigenden Gesellschaftskompromiss in Frage stellen zu können. RawlsÂ' Theorem vom Schleier der Unwissenheit, der das urteilende Subjekt in Ungewissheit darüber lässt, welche Position es in den zu beurteilenden Verteilungsverhältnissen einnehmen wird, schafft ohne Rückgriff auf den Maßstab der Gleichheit eine gedachte Distanz zu den wirklichen Verhältnissen, auch den Klassenverhältnissen, welche bestimmten Varianten der Gnadenwahlgerechtigkeit nahe kommt - und schafft es dabei zugleich, die Aufmerksamkeit auf die Prozesse der Ausschließung aller derjenigen zu richten, die außerhalb der Marktprozesse und damit von den auf den Klassenverhältnissen aufbauenden Klassenkompromissen ausgeschlossen bleiben: Die Indigenen, die Behinderten, die absolut Verarmten, aber auch alle diejenigen, die keine Stimme in den gesellschaftlichen Aushandelungs- und Auseinandersetzungsprozesse haben (z.B. die künftigen Generationen von Menschen oder die nichtmenschlichen Lebewesen). Während für diese von Rawls eine "Minimalgerechtigkeit" postuliert wird, die an das jakobinische "Recht auf Versorgung" erinnert und jedenfalls das Existenzminimum garantieren soll, bleibt für alle anderen, insbesondere für die durch fordistische Regulationsmechanismen in ihrer gleichen Marktteilnahme Beeinträchtigten - vor allem die Frauen und die große Mehrzahl der Gesellschaften des Südens - nur der Verweis auf eine durch offene Marktkonkurrenz vermittelte "Leistungsgerechtigkeit". Dabei akzeptiert auch Rawls die bestehenden Eigentumsverhältnisse: Anstatt "wie nach seinem Ausgangspunkt der absoluten Gleichheit zu erwarten war, zur völligen Gleichbehandlung" zu kommen, kommt er "zu einer "verhöltnismäßigen" Ungleichbehandlung"7 und schließt mit der "Zusatzannahme Â…, daß ein vernunftgeleiteter Mensch keinen Neid kennt"8 nicht nur jede Hinterfragung der marktvermittelten Verteilungsverhältnisse (müssen Manager oder Börsenmakler wirklich Millionen verdienen?) aus, sondern vor allem auch die Hinterfragung der ebenfalls über den Markt vermittelten erweiterten Reproduktion ökonomischer Herrschaft. Insgesamt führt RawlsÂ' "Minimalgerechtigkeit" zu einer durchaus nachvollziehbaren Kritik der Ausschließungseffekte des fordistischen Klassenkompromisses, verbindet diese aber mit einer ansonsten uneingeschränkten Legitimierung der marktvermittelten "Leistungsgerechtigkeit" der kapitalistischen Produktionsweise, die er sogar noch mit einem Neidverbot bewehrt. Damit stellt er das Muster für eine Spaltungsstrategie bereit, in der die Herrschaftspositionen aus der Kritik genommen, aber die Auseinandersetzungen unter verschiedenen Kategorien von Beherrschten angeheizt werden. Bindestrich-Gerechtigkeiten Vergleichbares lässt sich zu den Debatten über Bindestrichgerechtigkeiten sagen, die sich von RawlsÂ' Theorie der Gerechtigkeit in ihrer Vorgehensweise haben inspirieren lassen. Das Konzept der "Generationengerechtigkeit" etwa leidet nicht nur daran, dass es nicht klar zwischen Generationen und Altersgruppen differenziert, sondern vor allem daran, dass es in echt robinsonadischer Manier von allen wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen und Differenzierungen absieht und die Mitglieder dieser Generationen alle als isolierte und in ihren Präferenzen "souveräne", also völlig grundlos entscheidende Individuen unterstellt. Dadurch wird der richtige Gedanke, dass die Grenzen der privaten Aneignung nicht nur dadurch gesetzt werden, was wir wirklich zu unserer Reproduktion brauchen (was schon Locke zunächst betont hat, um dann aber über die Einführung des Geldes die Schleusentore für die kapitalistische Akkumulation zu öffnen), sondern auch dadurch, was künftige Generationen brauchen werden, um sich reproduzieren zu können, mit falschen Gedanken vermischt: dass etwa die Alten den Jungen auf der Tasche liegen oder dass Staatsverschuldung (bei privaten Gläubigern, die ihre Rechtstitel vererben werden) als solche bereits eine ungerechte Belastung künftiger Generationen darstelle.9 Innerhalb des von Rawls gesetzten Diskussionsrahmens ist für eine Diskussion dessen, was heute mit "sozialer Gerechtigkeit" gemeint ist, einfach kein Platz - es zersetzt sich unter den Händen in die beiden

Teilproblematiken der "Minimalgerechtigkeit" und der "Leistungsgerechtigkeit". Allerdings bleibt auch dann das Konzept der "sozialen Gerechtigkeit" instabil, wenn wir es benutzen, um die Frage nach der ursprünglichen Verteilung ökonomischer Macht als solche zu stellen und der Existenz ökonomisch begründeter, marktvermittelter Herrschaft die Forderung nach gleicher Freiheit aller entgegenhalten, welche dann in der Tat in ihrer Konkretion auf Rechtsforderungen verweist. Eine solche bewusste "Politik der Menschenrechte"10 weist über den Gedanken der "sozialen Gerechtigkeit" hinaus. Gerechtigkeitsforderungen, mit denen sich heute die NutznießerInnen des sich auflösenden fordistischen Klassenkompromisses gegen dessen Aufkündigung11 ebenso verteidigen können, wie die von diesem Klassenkompromiss ausgeschlossenen und von der neoliberalen Offensive allenfalls verbal anerkannten Kategorien von Menschen sich dadurch in den Prozess der Auseinandersetzung um einen so genannten neuen Gesellschaftsvertrag einklagen können, müssen weiter reichen als dies die diskutierten philosophischen Traditionen hergeben. Bei der Beantwortung der Frage, wie eine Gesellschaftsstruktur und eine sie (modifiziert) reproduzierende Gesellschaftspolitik überzeugend gerechtfertigt werden können, gibt es keine unabhängige richtende Instanz. Die Entscheidung über Recht und Unrecht fällt in historischen Kämpfen und kann auch gar nicht losgelöst von diesem großen "Palaver der Menschheit"12 begründet und getroffen werden. Aber in diesen Auseinandersetzungen wird immer auch diskurspolitisch gerungen - dabei kann eine Philosophie helfen, die sich der historischen Lage stellt und ihre Argumente so weit offen legt, dass andere sich einschalten können.

Anmerkungen

1)Thomas Heinrichs hat eine wichtige Auseinandersetzung mit den Grundlagen dieser diskurspolitischen Wendung vorgelegt - Thomas Heinrichs: Freiheit und Gerechtigkeit. Münster 2002

2)Die Frage, woher er das Geld hat, wird dabei grundsätzlich ausgeklammert - es sei denn, ein anderer Privateigentümer kann beweisen, dass es zu Recht sein Eigentum ist. Menschen, die kein oder zu wenig Geld haben, können unter diesen Voraussetzungen nicht auf einen "gerechten Anteil" Anspruch erheben. Es gilt hier immer, was Kant in seiner Rechtslehre als Grundlage klar ausgesprochen hat: "beati possidentes", selig sind die Besitzenden - sie haben eben Glück gehabt.

3)Die traditionellen juristischen Theorie der Aneignung durch Willenserklärung ist offenbar tautologisch; die modernere Theorie der Aneignung durch Arbeit (John Locke) hat zur Erklärung der grundsätzlichen Klassenspaltung von Kapital und Arbeit nur ideologische Fabeln, wie die von der arbeitsamen und sparsamen Ameise und der faulen und verschwenderischen Grille anzubieten.

4)Als dritte Dimension dieser Voraussetzungen muss hier die erst in den 1960er Jahren wieder thematisierte Verschärfung des ökologischen Raubbaus angesprochen werden.

5)Christoph Spehr: Die Öko-Falle. Wien 1996

6)John Rawls: Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1976. Eine inhaltlich kritische Darstellung der rawls'schen Gerechtigkeitstheorie leistet Thomas Heinrichs: Freiheit und Gerechtigkeit, a.a.O.

7)Thomas Heinrichs, a.a.O., S.228

8)ebd., S.229

9)Die rentenpolitische Ideologie, dass kapitalgedeckte Rentenfonds solider wären als Systeme der Umlagefinanzierung, gehört ebenfalls in diese Mystifizierung des individuellen Privateigentums. Denn die Mittel zur Versorgung der RentnerInnen kommen in jedem Fall aus der laufenden Produktion, nur die Konstruktion der ihnen gegebenen Rechtstitel ist anders.

10)Etienne Balibar: Grenzen der Demokratie. Hamburg 1993

11)Die "Komitees für Gerechtigkeit" haben ganz analog die Aufkündigung der ärmeren DDR-Variante des Fordismus zu bekämpfen versucht.
12)Vgl. F.O. Wolf: Radikale Philosophie. Münster 2002